



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Omnia nuda... : cień odkrywania siebie

Author: Łukasz M. Michalski

Citation style: Michalski Łukasz M. (2016). Omnia nuda... : cień odkrywania siebie. „Social Studies. Theory and Practice” Vol. 1, no 1 (2016), s. 9-18



Uznanie autorstwa - Bez utworów zależnych Polska - Ta licencja zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu zarówno w celach komercyjnych i niekomercyjnych, pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Łukasz MICHALSKI

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Omnia nuda... The Shadow of Self-discovery

The paper explores the problematic character of the principle: know thyself. The key concept that is based on texts by Leszek Kołakowski and Giorgio Agamben leads to quite perverse thoughts about the legitimacy of self-discovery (which may occur as a kind of blackmail or a form of hidden social pressure). The final part consists of some theses justified by Walter Benjamin about necessity of treating thyself as the Mystery.

Keywords: self-discovery, self-knowledge, self-awareness, self-unawareness

Omnia nuda... Cień odkrywania siebie

Celem tekstu jest rozważenie kulturowo powszechnej zasady: poznaj samego siebie. Kluczowe wątki oparto na tekstach Leszka Kołakowskiego oraz Giorgio Agambena, prowadzących do dość przewrotnego traktowania tezy o zasadności samopoznania (którego źródła mogą przyjmować postać szantażu lub ukrytej presji społecznej). Finał rozpatrywań skłania na podstawie rozważań Waltera Benjamina do traktowania samego siebie w trybie tajemnicy.

Słowa kluczowe: samopoznanie, samoświadomość, samoniewiedza, samonieświadomość

*Nagi jest tedy prawdziwy, ale ubrany jest więcej wart od nagiego.
Kto nagi rozmawia z ubranym, ten wie na pewno:
w rozmowie z ubranym nagi nie może mieć racji¹.*

Rozumienie całości kultury wymaga bowiem rozumienia genezy jej szczegółów².

Leszek Kołakowski

¹ L. Kołakowski, *Epistemologia strip-tease'u*. [w:] idem: *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*. Puls Publications, Londyn 2002, s. 24.

² *Ibidem*, s. 34.

Wstęp

Jeden z dawnych esejów Leszek Kołakowski rozpoczyna następująco: „Podobieństwo między historykiem a zawodowym szantażystą jest, wbrew pozorom, całkiem powierzchowne”³. Trajektoria tej myśli wydaje się doprawdy ciekawa; wystarczy chwila zastanowienia, a te parę słów zacznie przypominać opowiadanie – prędkie jak te najkrótsze, przytoczone w *Wykładach amerykańskich* Italo Calvino („Kiedy się obudził dinozaur wciąż tam był” – to cała jego treść!)⁴. To także teza w sam raz na początek rozważań nieco dłuższych...

Oto więc, pisząc o początku pewnego eseju, sam rozpoczynam rozważania snute wokół fenomenu poznawania siebie. Kołakowski pojawić się tu musiał. Nie tylko jako doskonały lekturowy sekundant dla autorefleksji; nie tylko jako patron dla stylu uprawiania humanistyki, na którym mi szczególnie zależy, i który sam określił, że: „Gdy sprawy są pozornie jasne i pozornie zrozumiałe, należy siać konfuzję leczniczą i owe jasności pozorne pokrywać cieniem niepewności. Wiem, że jest to działalność denerwująca”⁵. Zwłaszcza idzie tu o wytworzenie sposobności dla takiej oto travestacji: **podobieństwo między kimś, kto nawołuje do poznania siebie, a zawodowym szantażystą jest, wbrew pozorom, całkiem powierzchowne**. W tej zapożyczonej z tekstu Kołakowskiego formie zdanie to staje się streszczeniem zamierzonych tu analiz. W nieco szerszym rozwinięciu ich zapowiedź mogłaby sprowadzać się do trzyzdanowego opisu. Po pierwsze, zachęty do poznania samego siebie zwykły przywołać na myśl działalność pomocną i pożyteczną – a już na pewno nie kojarzą się z szantażowaniem. Po drugie, podsycanie tego typu potrzeb zdecydowanie z szantażem wiązane być powinno – istnieją ku temu poważne przesłanki, z których przyjdzie się jeszcze tutaj wytłumaczyć. Po trzecie, głębszy namysł nad owymi przesłankami i samą istotą autorefleksji podobieństwo to ukazuje jako pozorne i je anuluje. Czy owo „po trzecie” doprowadza nas do punktu wyjścia po niepotrzebnym roztrząsaniu kwestii? Zdecydowanie nie. To grawitujące wokół szantażu kategorii zapośredniczenie jest konieczne, jak sędzę, dla dodania głębi odkrywaniu siebie⁶.

³ *Ibidem*, s. 146.

⁴ I. Calvino, *Wykłady amerykańskie*, przeł. A. Wasilewska. *Czuły barbarzyńca*. Warszawa 2009, s. 61.

⁵ L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Wydawnictwo Znak. Kraków 2011, s. 6.

⁶ W ramach dodatkowych wyjaśnień kilka kwestii. Przede wszystkim tekst niniejszy przyjmuje jako punkt wyjścia tezę o kulturowej powszechności tezy o konieczności samopoznania i za cel obiera sobie próbę pomyślenia jej odwrotności – więc dążenie do „samoniewiedzy”. Przyjęto tu strategię rozważań

Szantaż

Powróćmy do pierwszych słów inicjowanych tu rozważań – niech nie schodzi na drugi plan teza wypowiedziana całkiem na poważnie. Idzie więc o to, że promowanie postawy odkrywania siebie⁷ jest polem szantażu, więc przymusu i dopiero pewnej subtelności myśli trzeba, by pokusić się o próbę postawy oporu lub zorientowaną na samopoznanie pedagogikę spod tego zarzutu wybronić. W pierwszej kolejności należałoby jednak wytłumaczyć się z tego, co skłania do uruchomienia motywu szantażysty.

Giorgio Agamben w zbiorze esejów filozoficznych zatytułowanym *Nagość* zawiera myśl następującą: „Istnieje jednak i inny, bardziej zdradziecki sposób sprawowania władzy, oddziałujący bezpośrednio nie na to, co ludzie mogą robić – na ich moc – lecz na ich niemoc, czyli na to, czego robić nie mogą albo, dokładniej mówiąc, mogą nie robić”⁸. Dalej zaś, w tym samym tekście, lecz już za Arystotelesem i jego IX księgą *Metafizyki* dopełnia autor tę myśl tezą, iż możliwość działania jest zawsze także możliwością braku działania. Wszak ów brak nie

w pozycji ironii, co oddaje także podkreślane we wstępie za Leszkiem Kołakowskim przeświadczenie o konieczności „siania leczniczej konfuzji”, gdy rzeczy wydają się nazbyt oczywiste. Owa oczywistość przyjmowana jest tutaj jako założenie dla toczących się w ramach tekstu analiz – nie jest uzasadniana. Motyw poznania samego siebie obrósł olbrzymią tradycją komentarzy, które na jego temat czyniono. Oto kilka z pominięć najdotkliwszych, które tu jedynie rozrzutnie wspominam, przywołując ich autorów: Paul Ricoeur i jego rozważania dotyczące opowiadania siebie samego jako innego (*O sobie samym jako innym*), Hans-Georg Gadamer rozważający poznanie samego siebie w kontekście przyjaźni (*Przyjaźń i poznanie samego siebie. O roli przyjaźni w greckiej etyce*) czy Peter Sloterdijk w rozważaniach z książki *Krytyka cynicznego rozumu*. Osobnego podkreślenia wymaga kontekst Foucaultiańskiej hermeneutyki podmiotu i w jej ramach kategorii pielęgnowania siebie, poznawania samego siebie, troski o siebie – w ważny sposób podnoszony przez Recenzenta/Recenzentkę niniejszego tekstu. Jest to rozwinięcie bardzo ważne, jednakże jego moc analityczna sprowadza się w głównej mierze do meandrow odwiecznego motywu *nosce te ipsum*, co staje się uzasadnieniem jego kulturowej obecności; tymczasem zamiar tekstu – jak już wspominałem – sprowadza się do pytania o możliwość uzasadnienia czegoś zgoła przeciwnego.

⁷ Termin ten chciałabym także widzieć w świetle rozważań Leszka Kołakowskiego i sprowadzać używane tu kategorie odkrywania czy poznawania siebie do sytuacji ujawniania (się) dla poszczególnych wymiarów tożsamości. Wymiary te w jednym z tekstów sprowadził Kołakowski do pięciu następujących: dusza (niematerialny wymiar, to co poza ciałem), pamięć (zdolność do przywołania wydarzeń z biografii – pozwala na ciągłość tożsamości), antycypacja (wyobrażenie siebie w przyszłości), ciało (wymiar fizyczny), początek (świadomość okoliczności i charakteru własnego początku). Ta koncepcja tożsamości jest dodatkowo o tyle jeszcze interesująca, że Kołakowski z powodzeniem wykorzystywał ją do opisu tożsamości zbiorowej (L. Kołakowski: *O tożsamości zbiorowej*. [w:] idem: *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Kraków 1999).

⁸ G. Agamben, *O tym, czego możemy nie robić*. [w:] idem: *Nagość*. Przeł. K. Żaboklicki. Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2010, s. 53.

jest powodowany słabością, ale powstaje w trybie „możności niewykorzystywania własnej mocy”⁹. Automatycznie zatem powinno pojawić się pytanie o możliwość nieodkrywania siebie. Pomyślmy o tym w kontekście jakiejś osoby, która deklaruje otwarcie postawę niechęci do samopoznania. Pomyślmy poważniej jeszcze, jeśli uznamy, że osobie takiej należy pomóc lub też usunąć okoliczności, które jej postawę wywołują. I już całkiem poważnie, jeśli nie przychodzi nam w tej sytuacji do głowy możliwość podejścia na tę inność otwartego, o wspieraniu takiej postawy nie wspominając. Jakże bowiem powiedzieć: nie musisz poznać samego siebie? Zdanie to wydaje się możliwe chyba wyłącznie gramatycznie – pedagogicznie czy filozoficznie jest niemal nie do pomyślenia! Żywy jest kulturowy szantaż oparty na groźbie wykluczenia dyktatu poznawania samego siebie.

Jeśli powaga naszych rozważań osiąga już ten poziom, to najpewniej wiedziona zjawiskiem wskazanym przez Agambena: społecznie nie dysponujemy w horyzoncie myśli możliwością braku odkrywania siebie, a jest to, jak sądzę, podstawowy warunek podmiotowego (opartego na możliwości wyboru) samopoznania. Tym samym wykluczony okazać się może cały wachlarz życiowych postaw, np. stoickich, buddyjskich, strategie zabijania czasu (pisze o tym w autobiografii Paul Karl Feyerabend) czy opartych na mądrości Sylena (najlepiej byłoby człowiekowi się nie narodzić, a jeśli już się to stało – szybko umrzeć), postawy typu *carpe diem*, szczęście społecznych „ospalców” z wizji Emila Ciorana czy subtelne „wolałbym nie” Bartyłby’ego z opowiadania Hermana Melville’a. Zresztą specyfika owego wykluczenia zasadza się na traktowaniu negowanych alternatyw, nie jako niemożliwych, lecz jako przemilczanych, nieobecnych. W takim jednak wypadku dogmat „pomyśl siebie” to ledwie poziom konwencyonalny tożsamości. Tymczasem konstruowanie własnej podmiotowości warto jest poziomu postkonwencyonalnego, który pozwoli także na krytyczne spojrzenie wobec zasad architektury podmiotowości¹⁰; „Jedyną gwarancją prawdziwości tego, czym jesteśmy – pisze Agamben – jest paląca świadomość tego, czym być nie możemy, zaś wartość naszemu działaniu nadaje jedynie trzeźwe spojrzenie na to,

⁹ *Ibidem*, s. 54.

¹⁰ W uproszczeniu poziom przedkonwencyonalny jest perspektywą postrzegania świata (tożsamości) jako zastanego, konwencyonalny jako przestrzeni zobowiązujących norm, zaś postkonwencyonalny pozwala dostrzegać zasady konstruowania czy też określania prawomocności norm (poziom metakasjologiczny). Kontekstem jest tutaj analiza pojęcia tożsamości w teorii krytycznej Jürgena Habermasa, której dokonał Lech Witkowski w pracy pt. *Tożsamość i zmiana. Epistemologia i rozwojowe profile w edukacji* (Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2010; wyd. I ukazało się w roku 1988 pt. *Tożsamość i zmiana. Wstęp do epistemologicznej analizy kontekstów edukacyjnych*).

czego nie możemy lub możemy nie robić”¹¹. Czy zatem możemy pomyśleć o postawie, w której nie dąży się do samowiedzy? Wszak żywy jest kulturowy szantaż oparty na groźbie wykluczenia z kultury sokratejskiej dyktatu poznawania samego siebie. *Nosce te ipsum* – wyryte na frontonie portyku świątyni Apollina w Delfach – kulturowo odcisnięte zostało znacznie głębiej. Nie chodzi tu jednak tylko o dziejowy spadek po starożytnych.

Sporo jest okoliczności skłaniających do samopoznania i tym samym dobrze kamuflujących brak dla niego alternatywy w postaci **samoniewiedzy**. Między innymi to, że współcześnie dominację w wyobraźni tożsamościotwórczej przejmuje przesvědzenie, iż można być wszystkim. Dla czasów współczesnych pisze Agamben komentarz następujący: „Dzisiejszy człowiek [...] sądzi, że wszystko potrafi i powtarza swoje jowialne »Nie ma sprawy«, swoje nieodpowiedzialne »Da się zrobić« wtedy właśnie, kiedy powinien uświadomić sobie, że jest w najwyższym stopniu uzależniony od sił i procesów, nad którymi utracił wszelką kontrolę. Stał się ślepy nie na swoje zdolności, lecz na swoje niezdolności, nie na to, co może zrobić, ale na to, czego nie może lub czego może nie zrobić”¹². Po co zatem głębiej rozważać, kim się jest, skoro zawsze można zdezaktualizować ów stan nową realizacją tożsamości. W efekcie definiowanie siebie przyjmuje zakres potencjału tego, kim można być, i wypiera samoniewiedzę jako kategorię opisu siebie. Zauważmy zresztą, że także tutaj dla Giorgio Agambena odkrywanie siebie występuje wyłącznie w domyśle, jako mało problematyczna formalność. Sęk w tym, że ta powierzchowność sprawia, iż człowiek jest nieświadomy, że konstatacje na swój temat formułuje niemal „w ciemno”. Ponadto, owe sądy dotyczące własnych możliwości ujęte są głównie w swym pozytywnym odcieniu, negatyw, nie tyle podważając, ile zupełnie o niego nie pytając; pole niemocy względem własnych działań oraz niejasności względem samowiedzy nie dochodzi tu do głosu. Odkrywanie siebie wydaje się zatem przedmiotem wspomnianego „zacierania” alternatyw – nie można tego nie robić, a jeśli już, to tylko nieświadomie (albo z wyrzutami sumienia) lub też zachowując się tak, jakby tego, kim się jest i do czego się jest zdolnym, było się w pełni świadomym.

¹¹ G. Agamben, *O tym, czego możemy...*, op. cit., s. 54. Toczona tu analiza może wydać się mało przydatna wychowawczo, jako że stanowi przygotowanie na sytuację inną niż ta, która stanowi podstawowy front pedagogicznych wysiłków. Skupiają się one raczej na budowaniu postawy oporu w sytuacji, kiedy autorefleksja, jeśli się w ogóle pojawia w szerszym niż doraźny wymiarze, wiedzona jest modą na poradniki motywacji i pokrzykiwanie: jesteś zwycięzcą! Tak się akurat składa, że i bycie zwycięzcą łatwo może okazać się triumfem w moralnie przetrącony sposób czy w złej sprawie i samo z siebie nie generuje wartości. Podobnie rzecz się ma z motywacją, której wartość wyznacza przecież to, co składa się na sens celu, ku któremu wzbudza się zdeterminowane dążenie.

¹² *Ibidem*.

Ów dyktat poznania siebie i dążenie tu do wiedzy maksymalnie precyzyjnej – jak się okazuje tylko pozornie – rozpatrywać należy także w innym kontekście. Być może jest tak, że w dziejowym horyzoncie cywilizacyjny wysilek budowania ludzkiego świata w ramach rozwijania techniki i przemian estetyki został przesunięty na pole uprawiania technologii umysłu i ciała [ku rozwijaniu psychicznych (nad) zdolności, czy zwiększaniu możliwości fizycznych] i jednocześnie ich estetyzacji (moda na taki lub inny umysł czy osobowość, na takie lub inne postępowanie z wartościami; facebookowo-instagramowe wyrażanie się obrazem]¹³. Dla nasycenia kreskówkowym przykładem obrazu umysłu tkanego wyobraźnią technologiczną wspomnijmy, nie tak dawną produkcję pt. *W głowie się nie mieści*, gdzie psychiczne wnętrze człowieka pokazane jest jako centrum sterowania maszyną, z pulpitem pełnym wskaźników i przycisków, zestawem procedur i zawodzącymi zespołami, które domagają się akcji naprawczych. Natomiast estetyzacja życia uruchamia jako medium widzenia siebie przestrzeń galerii, „tablicy”, wystawy, ekshibicji. Miejscem podobnych tendencji są pod względem fabuły – paradoksalnie – mniej subtelne telewizyjne seriale. Jeśli Leszek Kołakowski pisze: „Poczucie »obcości« kultury leży na dnie ekshibicjonizmu, a więc także projekcja w strip-tease’owych widowiskach jest rodzajem zastępczego wyzwolenia z kultury, czyli zastępczego powrotu do »siebie«, samoidentyfikacji”¹⁴, to tym samym, być może, dostrzega powody sukcesu tego popularnego typu produkcji. Poniekąd okazują się one dla widza poligonem psychologicznym lub też katartycznym talk-showem opartym na nieskrępowanej opowieści o największych dziwnościach, które, gdyby były naszym udziałem, najpewniej przed światem byśmy ukrywali. Jeśli zatem dostrzegalibyśmy formowanie się człowieka, którego podstawowym zorientowaniem jest musieć i móc poznać siebie, by być kim się zechce, to za Agambenem chciałbym poddać w wątpliwość jako kulturowo cyniczny tak promowany kształt kondycji człowieka: „Przekonanie, że każdy może dowolną rzecz bądź nią być, podejrzenie, że nie tylko badający mnie dziś lekarz jutro mógłby okazać się artystą rewiowym, ale że zabijający mnie kat jest w rzeczywistości śpiewakiem, jak w *Procesie* Kawki, są jedynie odbiciem świadomości tego, że wszyscy poddają się po prostu owej giętkości, która stanowi

¹³ Przemiany te można by dopisać jako kolejne rozdziały do analiz Ericha Fromma z książki *Ucieczka od wolności* (Przeł. O. i A. Ziemiłscy. Czytelnik. Warszawa 2014). Wskazać by tu przyszło, iż po przekroczeniu władzy religijnej i monarszej w czasach reformacji i podczas rewolucji przemysłowej XVIII i XIX wieku, wolność człowieka zaczęła być zyskiwana przez znoszenie ograniczeń ludzkiego ciała i umysłu – a wszystko z zachowaniem odwrotnie proporcjonalnej zależności pomiędzy poszerzaniem pola wolności „od” a poczuciem bezpieczeństwa.

¹⁴ L. Kołakowski, *Epistemologia strip-tease’u...*, op. cit., s. 28.

dzisiaj najważniejszą zaletę, jakiej rynek od każdego wymaga¹⁵. Tym samym usunięcie alternatywy odkrywać/nie odkrywać siebie jest więc polem przemocy i szantażowi pokrewne.

Nagość

Pierwszym krokiem do rozważenia możliwości świadomego unikania odkrywania siebie, więc oporu wobec zachęcającego do tego „szantażysty”, powinno zatem być zadanie samego pytania o zasadność budowania samowiedzy – odpowiedź nie byłaby tu zatem oczywista. W kroku kolejnym zauważmy rzecz inną, zasygnalizowaną już w ostatnim cytacie z Kołakowskiego: docelową przystanią odkrywania siebie jest stan, który można określić mianem **nagości**. Owszem, konteksty łączone z tą kategorią nie odwołują się w pierwszej kolejności do efektu zupełnego samopoznania, wydaje się jednak, że sens nagości zbyt łatwo i agresywnie narzuca fizyczne zorientowanie, przez co częściowo kategoria ta jest pomijana w słowniku nazywania fenomenów humanistyki. Stąd też zaproponowany w kolejnych zdaniach opór wobec takiego zubożenia sensu i próba poszerzania tego, co termin ów mógłby zupełnie niemetaforycznie pomieścić. Jak pisał Kołakowski, dając asumpt dla podniecanej tu ciekawości: „owe motywy proste i ledwo skrywane, dostępne empirii naocznej przedrefleksyjnego życia, tworzą tylko świat doświadczenia najbardziej naiwnego”¹⁶.

Historia nagości jest równoczesna z kulturową historią człowieka. Wypędzenie z Raju Adama i Ewy – a więc sprowadzenie człowieka na ziemię – poprzedza dostrzeżenie właśnie nagości. W Księdze Rodzaju rzecz ujęta jest następująco: „A wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nady” (Rdz. 3.7). Sporo wspólnego z tym opisem ma opowieść antropologiczna, którą sprowadzić moglibyśmy do przejścia od ubrania uzasadnianego ochroną przed zimnem, ku odzieniu zakrywającemu zwierzęcość. Oto bowiem ubranie nie zostało wynalezione dla zakrycia nagości, lecz nagość została zdefiniowana przez coś wobec niej zewnętrznego – zwierzęcość, czyli w porządku biblijnym grzech pierworodny człowieka¹⁷. Równocześnie zresztą ubranie stało się w znacznej mierze symulakrem, i to w rozumieniu niemal definicyjnym.

¹⁵ G. Agamben, *O tym, czego możemy...*, op. cit., s. 54.

¹⁶ L. Kołakowski, *Epistemologia strip-tease'u...*, op. cit., s. 17.

¹⁷ Zresztą dla płynniejszego przejścia wspomnijmy, jak czyni to też Agamben, że św. Augustyn stworzenie człowieka opisuje jako nadanie mu ciała zwierzęcego, któremu Bóg udziela łaski, przybierając je w szatę (Por. G. Agamben, *Nagość...*, op. cit., s. 77). Ponadto twierdzi Kołakowski, iż nagość nie jest konwencjonalna. „Pierwsza doktryna antropologiczna polegała tedy na zestawieniu dwóch sytuacji: nagi-odziany. Klasyfikacja ta, w połączeniu ze świadomością, że Bóg stworzył człowieka nagim i że nagości wstydić

Pamiętamy sam początek książki *Symulakry i symulacja* Jeana Baudrillarda, bazujący na analizie fragmentu słynnego opowiadania Jorge'a Luisa Borgesa. W opowiadaniu tym królewscy kartografowie tworzą mapę tak dokładną, że zaczyna ona zakrywać i w efekcie zastępować obszar, do którego się odnosi. Tak też odzienie, jako narzędzie, znaczeniowo usamodzielniało się przez oderwanie do swego pierwotnego sensu, który przysłania. W podobnym duchu pisze Agamben: „W oczach ludzi pozostających pod tak silnym (choć nieuświadamianym) wpływem tradycji teologicznej to, co ukazuje się im po zdjęciu szat (łaski), jest jedynie cieniem; potrzeba niezwyklej jasności umysłu, aby całkowicie oswobodzić nagość ze schematów, zezwalających nam na pojmowanie jej wyłącznie jako zjawiska zakazanego i ulotnego”¹⁸.

Analogicznie zatem możemy pomyśleć symulakrowy charakter samowiedzy jako spójnej, ale nieadekwatnej konstrukcji, która nie odzwierciedla, lecz przysłania faktyczny kształt tego, kim się jest. Także w tożsamość można się ubierać. Zresztą podobnie widzi rzecz Kołakowski. W jednym ze swych wczesnych esejów autor wskazuje: „Pozornie przyrodzona nagość ludzka nie może być jako nagość, tj. jako fakt odrębny, zauważona bez szczególnej wiedzy. Innymi słowy, nagość pojawia się w świadomości nie »sama przez się«, tj. pojawia się jako fakt zauważalny tylko w swojej opozycji do »bycia odzianym«. Słowem: nagość jest zjawiskiem kulturowym, nie zaś przyrodzonym”¹⁹. Potrzebne jest nam tutaj zatem rozróżnienie na nagość i brak odzienia. Choć obydwa stany są powiedzielibyśmy wizualnie tożsame, różnica jest tu definitywna: pierwszy tkany jest widmem grzechu, drugi nie. Przez to pierwszy jest ewidentny, drugi ukryty²⁰. Tym samym, słynne, pochodzące z listu św. Pawła do Hebrajczyków zdanie: *Omnia nuda et aperta sunt ante oculos Eius*, zatem: „Wszystko

się trzeba, prowadzi nieuchronnie do takiej oto konkluzji: nagość jest równie naturalna, co hańbiąca, zatem hańbiący jest stan natury albo haniebne jest być człowiekiem naturalnym” (L. Kołakowski, *Epistemologia strip-tease'u...*, op. cit., s. 19).

¹⁸ G. Agamben: *Nagość...*, op. cit., s. 75.

¹⁹ L. Kołakowski: *Epistemologia strip-tease'u...*, op. cit., s. 14.

Tym samym, jeśli utrzymać pracę pojęcia w szerokim horyzoncie, o który się tu staram, odkrycie siebie jest figurą kulturową, a nie faktycznym stanem w tym sensie, że można osiągnąć wyłącznie wrażenie czy też poczucie odkrycia siebie, które warunkowane jest pewnymi zawsze nieoczywistymi sygnałami; niech by to było chociażby szybkie działanie, krótki namysł w sytuacji wyboru, spójność działań, wielość podejmowanych przedsięwzięć czy bogata autonarracja itp.

²⁰ Agamben świetnie wiąże w swoich analizach grzech z naocznością. Po pierwsze, czerpie autor przytaczanego tu wywodu z *Sefer ha-Zohar*, czyli *Księgi Blasku*, mistycznej egzegezy m.in. *Tory* (to także komentarz do *Pieśni nad Pieśniami* i *Księgi Rut*), gdzie nagość Adama i Ewy poprzedza odzienie nazwane szatą łaski. Tę też szatę pierwsi ludzie tracą wraz z wypędzeniem z Edenu. Po drugie, przywołuje *teologię nagości* Erika Petersona, który promowane tu rozróżnienie ujmuje dosłownie: „Nagość zaistniała dopiero po grzechu. Przed grzechem istniała nieobecność odzienia [*Unbekleidetheit*], która nie była jeszcze nagością [*Nacktheit*]. Nagość zakłada brak odzienia, lecz nie pokrywa się z nim. Postrzeganie

odkryte i odsłonięte jest przed Jego oczami” (Hbr 4,13), stanowiące także refren środkowej części *Tryptyku rzymskiego* Jana Pawła II²¹ (pamiętnie wykonanego przez Stanisława Soykę) zawiera w sobie teologię pełnego splątania świata z grzechem przez boskie fundujące nagość spojrzenie, aż po tezę, że to ono – właśnie owo spojrzenie – dopiero umożliwia grzech. Dla Leszka Kołakowskiego z rozważań o nagości wynika wniosek następujący: „prawdą człowieka jest hańba. Istotnie, człowiek prawdziwy, czyli naturalny, to człowiek zhańbiony bezwiednie [...]; człowiek zakrywający hańbę to człowiek kulturalny”²². Jakże wybuchowym kontekstem staje się tutaj baśń Hansa Christiana Andersena *Nowe szaty króla*, gdzie tym, co uruchamia w boskim geście instancję grzechu jest... spojrzenie dziecka. Nie traćmy jednak z oczu podstawowego celu podjętych tu rozważań – ciężarem tej części analiz jest pokazanie, że samopoznanie może dokonywać się tak w trybie braku odzienia, jak i nagości.

Zakończenie

Giorgio Agamben zakończenie swoich rozważań o nagości tka przytoczeniem rozważań z również końcowej części komentarza Waltera Benjamina do powieści Johanna Wolfganga von Goethego *Powinowactwa z wyboru*. W finale niniejszej opowieści także wykorzystajmy zawartą w nich myśl niezwykłą. Píše zatem Benjamin o związku jaki istnieje pomiędzy esencją piękna a pozorem. Sens tej myśli ukazuje to, co osłonięte, i to, co osłania jako połączone związkiem, który zostaje określony mianem „tajemnicy”. Jak píše Agamben, Walter Benjamin miał świadomość „pradawnej idei”²³, która w procesie odsłaniania uruchomi jednocześnie proces zmiany tego, co odsłaniane. To, co ukryte, pozostaje takie samo tylko w stanie ukrycia. Świetnie nazwał to Czesław Miłosz: „W kulturze bywają mechanizmy tak delikatne, że kiedy wskaże się je palcem, zmieniają się natychmiast w coś innego, przez samo zwrócenie w tę stronę nadmiernie wyteżonej uwagi”²⁴. Wydaje się, że to brak ubrań, jako nieobciążony wcześniejszym „rozbieraniem” stan naturalny, daje owej „tajemnicy” miejsce.

nagości łączy się z aktem duchowym, który Pismo św. nazywa »otwarcie oczu«. Nagość jest czymś co się zauważa, na brak odzienia nie zwraca się uwagi” (E. Peterson. *Theologie des Kleides*. Za: G. Agamben: *Nagość...*, op. cit., s. 67).

²¹ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*. Wydawnictwo św. Stanisława. Kraków 2003.

²² L. Kołakowski, *Epistemologia strip-tease'u...*, op. cit., s. 20.

²³ G. Agamben, *Nagość...*, op. cit., s. 94.

²⁴ Cz. Miłosz, *Legenda nowoczesności*. Wydawnictwo Literackie. Kraków 1996, s. 146.

Z pewnym zaskoczeniem muszę wyznać, że jednym z lepszych wyjaśnień tej apologii pozoru i wskazania niebezpieczeństw odkrywania siebie jest dla mnie figura, którą podsuwa... kreskówkowy Shrek. Od niego wszak wiemy, iż psychologicznie ogry są skonstruowane jak cebula – mają warstwy. Jeśli uruchomić tę metaforę dla opisu odkrywania siebie, to zauważmy, że finałem procesu zdejmowania owych warstw jest to, co pozostaje po zdjęciu ich z cebuli – nic, albo ujmując rzecz mocniej jeszcze – śmierć podmiotu. Być może owym „nic” jest odkrycie zwierzęcego rdzenia, na którym i wobec którego kultura winduje ludzi ku wyższym rejestrom istnienia. Zresztą rozpad podmiotu w wyniku samopoznania jest przecież także motywem buddyjskim i ważną tezą Lacanowskiej psychoanalizy (dotknięcie tzw. jądra fantazmatycznego). Walter Benjamin powie, że w owej tajemnicy tkwi ostateczna nadzieja. Wydaje mi się, że ta świadomość niezbędna jest dla omawianego tu wątku: odkrywanie siebie polega na pielęgnowaniu w sobie tajemnicy, łączącej to kim jesteśmy, z tym, co nam nas zasłania, więc to, co o sobie wiemy. Jeśli więc poznawać siebie, to po to, by odkryć ową tajemnicę i pozwalać na samoniewiedzę, z której wynika²⁵.

Bibliografia

- Agamben G., *Nagość*, [w:], idem, *Nagość*. Przeł. K. Żaboklicki. Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2010.
- Agamben G., *O tym, czego możemy nie robić*. [w:] idem, *Nagość*. Przeł. K. Żaboklicki. Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2010.
- Calvino I., *Wykłady amerykańskie*. Przeł. A. Wasilewska. *Czuły barbarzyńca*. Warszawa 2009.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*. Przeł. O. i A. Ziemilscy. Czytelnik, Warszawa 2014.
- Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*. Wydawnictwo św. Stanisława. Kraków 2003.
- Kołąkowski L., *Epistemologia strip-tease'u*. [w:] idem, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*. Puls Publications, Londyn 2002.
- Kołąkowski L., *Jak się robi historię*. [w:] idem, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*. Puls Publications, Londyn 2002.
- Kołąkowski L., *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Wydawnictwo Znak. Kraków 2011.
- Kołąkowski L., *O tożsamości zbiorowej*. [w:] idem, *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Kraków 1999.
- Miłosz Cz., *Legendy nowoczesności*. Wydawnictwo Literackie. Kraków 1996.
- Peterson E., *Theologie des Kleides*. Za: G. Agamben: *Nagość*. [w:] idem, *Nagość*. Przeł. K. Żaboklicki. Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2010.
- Witkowski L., *Tożsamość i zmiana. Epistemologia i rozwojowe profile w edukacji*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej. Wrocław 2010.

²⁵ Tekst niniejszy w pierwszej swej wersji został wygłoszony w czasie XXIX Letniej Szkoły Młodych Pedagogów KNP PAN (Pułtusk, 14-19 września 2015; temat: *O poszukiwaniu, poznawaniu i tworzeniu samego siebie. Teoretyczna i praktyczna perspektywa*).